

---

## La «dignitas hominis». Una tematica al centro degli interessi di Lionello Sozzi, studioso del Rinascimento francese

Dario Cecchetti

---



**Edizione digitale**

URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/2358>

DOI: 10.4000/studifrancesi.2358

ISSN: 2421-5856

**Editore**

Rosenberg & Sellier

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 aprile 2016

Paginazione: 5-12

ISSN: 0039-2944

**Notizia bibliografica digitale**

Dario Cecchetti, « La «dignitas hominis». Una tematica al centro degli interessi di Lionello Sozzi, studioso del Rinascimento francese », *Studi Francesi* [Online], 178 (LX | I) | 2016, online dal 01 avril 2017, consultato il 18 settembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/2358> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.2358>

---



Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

*La «dignitas hominis».*  
*Una tematica al centro degli interessi*  
*di Lionello Sozzi,*  
*studioso del Rinascimento francese*

*Abstract*

Lionello Sozzi, scholar of French literature of the XVI century, specialized in some research fields, such as the «dignitas hominis» theme. Sozzi uses this theme as a key through which interpret the Renaissance civilization as a whole. The present essay shows how Sozzi analysed the cultural origins of the theme, especially the link between the Bible-Christian tradition and the hermetic tradition.

Sappiamo come Jacob Burckhardt, nel 1860, nel saggio sulla *Civiltà del Rinascimento in Italia*, punto di arrivo di una tradizione critica che risale al Rinascimento stesso e che esalta l'Umanesimo come un momento di assoluta rottura rispetto al Medioevo, si serva del mito della *scoperta dell'uomo* per designare le caratteristiche dell'età nuova:

Nel Medioevo [...] l'uomo non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di una razza o di una qualsiasi altra collettività. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare e a trattare lo Stato e, in genere, tutte le cose terrene da un punto di vista oggettivo; ma al tempo stesso si risveglia potente nell'Italiano il sentimento del soggettivo: *l'uomo si trasforma nell'individuo spirituale, e come tale si afferma* [...]. Ciò che vi contribuì grandemente fu senza dubbio il fatto che qui, prima che altrove, s'era acquistata *una conoscenza più seria e più perfetta dell'uomo e dell'umanità nella loro profonda essenza*. Basterebbe questa sola conquista del Rinascimento per imporci un obbligo di eterna riconoscenza. Un concetto logico e astratto dell'umanità s'era avuto da tempo antichissimo, ma il Rinascimento ne conobbe la realtà. *Le più alte intuizioni a questo riguardo trovansi espresse da Pico della Mirandola nel suo discorso sulla dignità dell'uomo* [...].<sup>1</sup>

«Individuo spirituale», «uomo singolare», «uomo unico», «dignità dell'uomo»: con queste formule Burckhardt contrappone la celebrazione umanistica delle virtù e facoltà dell'essere umano a quella che sarebbe la negazione medievale della sua autonomia e dignità. Soprattutto, il tema della *dignitas hominis* è per Burckhardt emblematico nel definire l'essenza dell'Umanesimo e del Rinascimento quale presa di coscienza del ruolo dell'uomo non più in una prospettiva puramente religiosa, ma inteso come capacità di intervenire attivamente e creativamente nel cosmo. Per quanto si tratti di uno schema semplicistico che ribadisce un mito storiografico superato, il *tópos* della *dignitas hominis* perdura ben al di là del Rinascimento per indicare la condizione esistenziale umana. Intorno agli anni Cinquanta del secolo scorso, quando si sviluppa un'ampia indagine critica sulla nozione di *dignitas hominis*, Jan Kamberbeek, in un saggio che vuole tracciare un profilo storico del concetto e del termine

(1) Cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it. di D. Valbusa, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 125 e 327 (sottolineature nostre).

*dignitas*<sup>2</sup>, compie un percorso a ritroso partendo da un esame del tema nel romanzo di Malraux, *La condition humaine* (1933), ove la nozione di *dignité humaine*, legata al senso di infinito e di libertà, si fonderebbe con quella di *condition humaine*, che risente della limitazione del finito.

Su questo perdurare della nozione riflette Lionello Sozzi in un suo lavoro<sup>3</sup>, sottolineandone la trasformazione e la smitizzazione:

La notion de *dignitas hominis* s'est, certes, profondément transformée au cours des siècles. La formule, dignité humaine, est toujours sur les lèvres de tous, du représentant syndical comme du plus éminent homme d'église, mais que d'anciens sens ont été oubliés, que de nuances ont été perdues, que de connotations et d'allusions ont été par contre annexées et superposées. On n'a plus recours, à une époque démythisée comme la nôtre, aux idées et aux images quelque peu fabuleuses qui ont leur source dans la tradition la plus éloignée, grecque, hermétique, patristique, aux idées et aux images ressuscitées à la Renaissance, dans les pages enthousiastes de Pic de la Mirandole, dans les ouvrages médités et savants de Marsile Ficin (DH, p. 501).

Per certo scompaiono alcuni caratteri costitutivi della nozione rinascimentale. L'idea, per esempio, che la dignità dell'uomo consista nella sua natura di essere intermedio tra la terra e il cielo: *medietas* che ritornerà ancora nel pascaliano «milieu entre rien et tout»<sup>4</sup>. Come pure l'immagine dell'uomo microcosmo, dell'uomo connessione fra tutte le cose, *copulatio rerum* e *vinculum*<sup>5</sup>. Scompare anche l'esaltazione dell'*homo contemplativus*, in quanto questa tipologia è avvertita, nella modernità, come segno di improduttività colpevole, di inutilità nel narcisismo che la contraddistingue. Quanto all'*homo historicus* – esaltato nei testi rinascimentali, ma anche oltre almeno fino all'Illuminismo, come l'uomo che scrive la storia e vince la sua battaglia contro il tempo – perde i suoi lineamenti, nell'imporsi di una visione ben diversa della storia come concatenazione tragica di avvenimenti da cui sfuggire.

Soprattutto la nostra concezione di dignità umana ha lasciato da parte ogni rinvio metafisico (così come si è liberata dai condizionamenti retorici) ed è diventata più terrestre, più positiva e più tangibile, pur conservando, in certo qual modo metamorfizzati, alcuni elementi della metafisica antica. Su questo aspetto insiste Sozzi nel suo riflettere sulla sopravvivenza della nozione:

La notion de dignité s'est donc laïcisée, concrétisée, sans pour autant que l'ancienne résonance métaphysique soit tout à fait abolie: qu'est-ce, en effet, que ce noyau d'intériorité dont on parlait tout à l'heure, si ce n'est l'idée que l'homme a en lui-même comme un résidu irréductible, disons même une substance sacrée qu'il faut à tout prix préserver et sauvegarder? [...] À notre époque, ce passage de l'idée de dignité telle qu'elle était résumée dans les anciennes formules rhétoriques, à une notion plus objective, plus liée à la situation existentielle de tous les jours, trouve dans la pensée de Jean-Paul Sartre le témoignage le plus éloquent et le plus convaincant (DH, pp. 503-504).

(2) Cfr. J. KAMERBEEK, *La dignité humaine. Esquisse d'une terminographie*, «Neophilologus», 41 (1957), pp. 241-251.

(3) Cfr. L. SOZZI, *La dignité de l'homme hier et aujourd'hui*, in AA. VV., *Attualità dell'antico*, a cura di M. Vacchina, Aosta, Associazione italiana di Cultura classica, 1988, pp. 209-220: ripubblicato poi in L. SOZZI, «Rome n'est plus Rome». *La polémique anti-italienne et autres essais sur la Renaissance*, suivis de «La dignité de l'homme», Paris, Champion, 2002, pp. 501-513 (citeremo da questa raccolta con la sigla DH).

(4) Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999, (n. 230), p. 249.

(5) Formule che si trovano nel *De natura hominis* nella traduzione di Alfano di Salerno, citata in E. GARIN, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, «Rinascita», 4 (ottobre 1938), pp. 102-146, qui p. 114.

Nel pensiero di Sartre – come nel pensiero esistenzialista in genere (Sozzi coinvolge evidentemente nella sua indagine anche Camus) – non essendoci una «natura umana» preordinata, bensì una «condizione umana», tangibile ma modificabile, l'uomo è anzitutto libero. E non essendoci valori assoluti che precedano l'esistenza, l'uomo non è altro che questa sua libertà, che da un lato, è vero, è fonte di angoscia, ma dall'altro assicura la sua «dignità» – dignità che corrisponde alla libertà (o per così dire alla presa di coscienza della propria condizione) così come alla possibilità di rifiutare questa stessa libertà.

Sozzi, analizzando in primo luogo il lessico, dimostra come i fondatori dell'esistenzialismo novecentesco finiscano, proprio per quanto concerne il concetto di libertà, col riscoprire idee che l'Umanesimo non aveva per certo ignorato. Questo viene evidenziato con riferimenti puntuali a un testo fondatore della riflessione sulla *dignitas hominis*, l'*Oratio* di Pico della Mirandola, là dove l'umanista esalta l'*arbitrium* concesso ad Adamo con formulazioni che sembrano riecheggiate dalle pagine di Sartre. Le differenze di prospettiva sono, comunque, decisamente evidenziate. Dichiara, infatti, Sozzi con estrema chiarezza:

Il ne s'agit, bien entendu, que d'une ressemblance partielle: elle ne doit pas nous faire négliger les différences, qui sont également très nettes. Dans la vision de Pic, l'homme est libre de se déplacer comme il le veut dans l'échelle des êtres, il peut dégénérer ou se régénérer, mais il ne peut pas modifier, encore moins renverser le sens et la direction morale de son choix. Les valeurs lui préexistent: s'il peut bestialement s'abrutir ou, au contraire, s'élever jusqu'au niveau du divin, c'est que le poids moral de ses choix est stable, invariable, fixé à l'avance. L'homme est libre d'agir, dans l'optique de Pic, mais il n'est pas en mesure de donner à son action le sens qu'il veut, d'en décider, lui, la valeur. Elle se qualifiera de bonne ou de mauvaise indépendamment de sa volonté. Sartre, au contraire, influencé par Heidegger, nie tout absolu, tout idée de valeur, par conséquent selon sa conception l'homme n'est pas seulement libre d'agir, il est libre également d'attribuer à son action le sens qu'il préfère ou, pourquoi pas, le sens qui lui est plus avantageux (DH, p. 508).

Nello stesso tempo, però, viene affermato l'interesse di un'indagine che, al di là della ricostruzione sul piano teoretico delle linee di un pensiero filosofico ben distante dal momento rinascimentale, sia attenta al linguaggio e a quelle formulazioni che segnano una continuità di immaginario e nello stesso tempo la sovrapposizione (e rielaborazione) di fonti:

Nous laisserons toutefois ce problème aux spécialistes de philosophie morale pour nous attacher plutôt, au delà évidemment des différences et des contradictions, au delà de la dérision et de la prise de distance, aux liens profonds grâce auxquels la réflexion parfois anxieuse et inquiète de notre époque sur une dignité humaine conçue comme liberté se révèle redevable d'un effort spéculatif qui a ses racines dans le patrimoine occidental le plus prestigieux et le plus ancien. Sartre, nous l'avons vu, semble reprendre le schéma de Pic, mais Pic à son tour relie, on le sait, sa méditation sur la *dignitas* à des sources anciennes, surtout à la pensée hermétique et à la pensée patristique. Eugenio Garin a bien fouillé ce terrain (DH, pp. 508-509).

L'evocazione del saggio di Eugenio Garin, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica* del 1938, un saggio che può essere veramente considerato fondatore, riporta al moltiplicarsi degli studi sulla tematica della *dignitas hominis* nel quadro di un rinnovamento delle categorie storiografiche concernenti la definizione di Rinascimento, rinnovamento che culmina in quell'*Umanesimo italiano* (1952), sempre di Garin, ove l'autore dedica un capitolo alla «dignità dell'uomo»<sup>6</sup>, inserendo il problema in quello

(6) Cfr. E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952, pp. 93-132 (cap. III: *Il platonismo e la dignità*

dell'uomo). Cfr. anche E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 1954: ID., *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e*

del rapporto fra vita attiva e vita contemplativa e mettendo in evidenza la soluzione dell'impegno civile cui arrivarono i Fiorentini del Quattrocento, mentre nel precedente articolo del 1938 aveva sottolineato per primo la connessione strettissima esistente fra la concezione dell'uomo elaborata gradualmente dagli umanisti italiani e le nozioni di *dignitas* ed *excellentia*, che il Medioevo non aveva affatto ignorato e che, soprattutto, si incontravano nei Padri greci e latini. L'esistenza di questa continuità è ribadita in interventi che tengono conto soprattutto delle ricerche di Garin e che apriranno la strada a ricerche successive. Ricordiamo Abraham Keller che, sviluppando un suo discorso su Montaigne, mette in evidenza il persistere di temi tradizionali negli *Essais*<sup>7</sup>. Citiamo ancora August Buck, che raccoglie, seppure con una maggiore insistenza sulle differenze, gli spunti offerti da Garin per quanto concerne il rapporto con la tradizione patristica e medievale<sup>8</sup>. Considerando l'Umanesimo come presa di coscienza dell'uomo rispetto a se stesso, Buck, pur non dimenticando la visione dell'uomo propria della patristica, la differenzia da quella rinascimentale, in cui la celebrazione della *dignitas* assumerebbe una dimensione più dinamica, quasi di conquista.

Lionello Sozzi, nei suoi anni di formazione alla Normale di Pisa – come italianista, poiché non era possibile allora per un normalista di Lettere specializzarsi in francesistica –, sviluppando quell'interesse per lo studio del Cinquecento che rappresenterà una delle grandi *filière* di ricerca perseguite poi per tutta la sua vita, risente profondamente l'influsso dei lavori innovatori di Garin (influsso che nel corso degli anni sarà poi confermato anche da rapporti personali e di reciproca stima) e sceglie la tematica della *dignitas hominis* come chiave di interpretazione unitaria della civiltà rinascimentale. Nei suoi lavori Sozzi compie per la Francia, aggiornandone gli strumenti di ricerca, l'operazione che negli anni Cinquanta del Novecento aveva compiuto Eugenio Garin per la cultura italiana. Dal più antico dei suoi studi sulla *dignitas*<sup>9</sup> (una panoramica della questione) al più recente<sup>10</sup> (un'analisi puntuale di alcuni passi del *Cinquiemesme Livre* rabelaisiano) per oltre trent'anni, allargando la sua indagine ad aree diverse (si pensi all'attenzione all'ambiente lionese<sup>11</sup>) e a personalità che scandiscono l'intero arco del Cinquecento (da Bovelles a Montaigne), Sozzi è riuscito a creare una mappa esauriente d'una problematica che coinvolge novità e tradizione in una rete complicata di intertestualità, come appare dalla raccolta finale dei vari interventi, che si costituisce quale monografia complessa sull'argomento<sup>12</sup>.

programmi, Bari, Laterza, 1954; Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965; Id., *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Bari, Laterza, 1967; P.O. KRISTELLER, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955 (trad. it.: *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, in particolare pp. 161-185). Cfr. anche A. HELLER, *A Reneszánsz Ember*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967 (trad. it.: *L'uomo del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1977); AA. VV., *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1989.

(7) Cfr. A.C. KELLER, *Montaigne on the dignity of man*, «PMLA», LXXII-1 (1957), pp. 43-54.

(8) Cfr. A. BUCK, *Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance: «dignitas et miseria hominis»*, «Archiv für Kulturgeschichte», 42 (1960), pp. 61-75.

(9) Cfr. L. SOZZI, *La «dignitas hominis» dans la*

*littérature française de la Renaissance*, in *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, edited by A.H.T. Levi, Manchester-New York, Manchester University Press, 1970, pp. 176-198 (DH, pp. 339-366).

(10) Cfr. L. SOZZI, *Présence de l'hermétisme dans le «Cinquiemesme Livre»*, in AA. VV., *Le «Cinquiemesme Livre»*, «Actes du Colloque International de Rome, 16-19 octobre 1998», études réunies et publiées par F. Giacone, Genève, Droz, 2001, pp. 199-214 (DH, pp. 479-499).

(11) Cfr. L. SOZZI, *La «dignitas hominis» chez les auteurs lyonnais du XVI<sup>e</sup> siècle*, in *L'humanisme lyonnais au XVI<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Presses Universitaires, 1974, pp. 295-338 (DH, pp. 367-422).

(12) Col titolo «Un désir ardent». *Études sur la «dignité de l'homme» à la Renaissance*, Torino, Il Segnalibro Editore, 1997, ripubblicata in L. SOZZI, *Rome n'est plus Rome* cit. (DH, pp. 337-513).

È proprio il problema della continuità di pensiero con la tradizione patristica e medievale e quello della rilettura delle fonti classiche che viene anzitutto analizzato da Sozzi nell'area francese, in un momento in cui gli studi sull'argomento da parte degli storici dell'Umanesimo italiano trovano, con la grande indagine di Charles Trinkaus su *humanity* e *divinity* nel pensiero italiano dell'Umanesimo<sup>13</sup>, una sistemazione globale che inserisce l'esame del tema nella storia della spiritualità quattrocentesca (in Italia), analizzando parallelamente il motivo della *dignitas* e quello della *miseria hominis*. Ricordando, dunque, nel suo primo saggio sull'argomento<sup>14</sup> (dello stesso anno, il 1970, in cui viene pubblicata la monumentale opera di Trinkaus), i lavori precorritori di Garin e tutto il *foisonnement* di indagini sull'area italiana, Sozzi traccia il suo programma di ricerca, nella prospettiva della continuità storica, per quanto concerne l'area francese:

En soulignant la «dignité de l'homme», en parcourant tous les aspects de son «excellence», les Français n'oublient, bien entendu, aucun des auteurs anciens qui peuvent leur prêter des arguments: Platon, Sophocle, Pyndare, Cicéron, Ovide, Pline, Sénèque, ni la tradition hermétique, ni les ouvrages les plus connus que l'humanisme italien a consacré à leur problème. Ils ont soin de souligner, cependant, leurs sources chrétiennes, leur ascendance patristique, de même qu'ils constellent leurs pages de très nombreuses citations de la Bible (DH, p. 342).

Padri della Chiesa, autori classici, umanisti italiani (continuo il richiamo a Pico, ma fortissima la presenza di Giannozzo Manetti): soprattutto, però, Sozzi mette in evidenza lo svilupparsi di una doppia ascendenza, quella della tradizione biblico-cristiana fortemente intrecciata a quella dell'Ermetismo. Soprattutto l'Ermetismo attira l'attenzione dello studioso, come espressione di una spiritualità aperta a una ricchezza straordinaria di influenze, espressione autentica di un sincretismo visto come una delle cifre interpretative più valide di un Rinascimento proteiforme. È significativo che un ultimo libro sul Rinascimento, di imminente pubblicazione postuma<sup>15</sup>, sia un'estrema riflessione sull'uomo, *vinculum et nodum* dell'universo in prospettiva ermetica. Fondamentali, in tutta la sua produzione, sono gli spunti che Sozzi offre in questa direzione, ritrovando l'influsso dell'*Asclepius* (dunque il tema dell'uomo mediatore, centro del mondo, sintesi assoluta) attraverso la lettura di Lattanzio. Nei suoi saggi Sozzi compie una lettura minuziosa dell'intero *corpus hermeticum*, di cui viene ricostruito l'influsso, a partire dalla centralità che occupa negli autori lionesi<sup>16</sup>. Come pure vengono accuratamente indagati i testi del tardo platonismo, del neoplatonismo e del platonismo ficiniano.

La repertoriatura, vasta e per certi aspetti esauriente, dei testi cinquecenteschi che integralmente o marginalmente affrontano la tematica della *dignitas hominis* si costituisce come una vera e propria indagine sull'antropologia rinascimentale. Questo è possibile perché Lionello Sozzi, attentissimo a una lettura rigorosamente filologica e storicizzata dei testi e dei riferimenti testuali, sa leggerli anche in una prospettiva antropologica, servendosi soprattutto degli strumenti più aggiornati per quanto riguarda l'approccio al "mito". Operando, però, rigorose scelte nell'ambito delle discipline antropologiche e, soprattutto, nella scelta dei maestri, diffidando di ideologizzazioni che contrastino con una visione storica, cui egli rimane comunque fedele pur nell'accettazione di letture "altre" al di là di quelle meramente positivistico-erudite.

(13) Cfr. CH. TRINKAUS, «In Our Image and Likeness». *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London, Constable, 1970.

(14) Cfr. L. SOZZI, *La «dignitas hominis» dans la littérature française de la Renaissance* cit.

(15) Cfr. L. SOZZI, *L'uomo microcosmo e altri saggi sulla civiltà del Rinascimento*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2015.

(16) Cfr. DH, pp. 382-405.



È interessante a questo proposito ricordare la riflessione su quel Bachtin, che sarà un riferimento della *nouvelle critique*, a proposito dell'uso nel *Quart Livre* di Rabelais della metafora dell'*arbre renversée* per celebrare la dignità dell'uomo:

Fidélité à la nature donc: mais une nature où la matière a peu de part. On peu sans doute accepter le jugement de Bakhtine: «Le mouvement vers le bas, dans les formes et les expressions les plus variées, pénètre toutes les images du *Quart Livre*», pourvu que l'on donne à ce jugement un sens probablement tout à fait opposé à celui que l'historien russe envisageait. Rabelais est bien loin de nous proposer comme positif, dans l'apologue de Physis et Antiphysie, un «mouvement vers le bas» conçu comme une façon de récupérer, selon les coordonnées d'une prétendue «culture populaire», l'envers grotesque des choses, leur «bas carnavalesque», matériel et corporel. Le «mouvement vers le bas» caractérise en fait l'anti-nature des bigots, l'hypocrisie des tartufes. La véritable nature humaine consiste, au contraire, pour Rabelais comme pour Bovelles ou pour Pic, en un «mouvement vers le haut», en un élan vers la «cour ultramondaine» dont parle Pic, «*eminetissimae divinitati proximam*» (DH, pp. 477-478).

Noi vediamo qui il netto rifiuto di una visione riduttiva, quella appunto di Bachtin, che intendendo la comicità di Rabelais «come assunzione a dignità letteraria di una visione “bassa” del mondo, di una tradizione popolare definita carnevalesca perché legata al mondo subalterno, e per di più grottesca, materiale, corporea, connessa, ad esempio, col grande tema della ghiottoneria popolare, e in netta antitesi con la cultura seria e ufficiale delle classi dominanti»<sup>17</sup>, ignora l'immenso fondo *savant* in cui l'intera opera di *maître François* è saldamente radicata: Platone e Luciano, Virgilio e Lucrezio, Pulci e Folengo, Budé e Tommaso Moro, l'Ermetismo ed Erasmo, senza contare l'utilizzazione dei testi sacri, dalla Bibbia ai Padri della Chiesa. In particolare, è sempre presente il riferimento ai grandi trattatisti della tematica della *dignitas hominis*, esponenti di una letteratura che è anzitutto «mouvement vers le haut, élan vers la cour ultramondaine, *eminetissimae divinitati proximam*».

Tuttavia, viene sempre riaffermata la necessità di mettere in luce la specificità del testo rinascimentale, al di là della repertoriazione e rilettura delle fonti:

Notre analyse, cependant, ne saurait se limiter à la détermination des filiations et des parentés. Une fois fixée et démontrée la continuité ininterrompue d'une méditation, l'exigence se fait jour d'éviter de tomber d'un terrain plein d'équivoques – celui de la «découverte de l'homme» – en un autre terrain qui n'est pas moins pernicieux: celui d'une persistance absolue, qui réduirait l'histoire de la culture au retour morne et opaque des mêmes *topoi*, à la répétition sclérosée de formules toujours identiques. L'analyse des sources et des provenances ne peut donc être envisagée que comme un point préliminaire pour l'étude des différences et des nuances, pour la mise en valeur des tendances originales, dans le cadre d'une situation culturelle et historique qui subit, au cours des siècles, de profonds changements (DH, p. 346).

L'opera di Rabelais è uno dei campi privilegiati cui Lionello Sozzi dedica le sue indagini a proposito delle componenti del grande discorso rinascimentale sulla *dignitas hominis*, da angolature diversissime ove prospettiva filologica, storicista e antropologica si sovrappongono. Negli anni Sessanta, mentre elabora una *thèse* di dottorato sui *Contes* di Bonaventure Des Périers<sup>18</sup>, veramente innovatrice per gli

(17) Cfr. L. SOZZI, *Introduzione*, a F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruel*, a cura di L. Sozzi, traduzioni e note di A. Amatuzzi, D. Cecchetti, P. Cifarelli, M. Mastroianni, L. Sozzi, Bompiani, Milano, 2012, pp. I-LXVI, qui p. XVIII.

(18) Cfr. L. SOZZI, *Les Contes de Bonaventure Des Périers. Contribution à l'étude de la nouvelle de la Renaissance*, Torino, G. Giappichelli, 1965. Alcuni decenni più tardi verrà proposta una ristampa anastatica: Genève, Slatkine Reprints, 1998.

studi sulla novellistica francese del Cinquecento, nei contatti fecondi con il direttore di questa tesi Verdun-Louis Saulnier e con un altro grande cinquecentista, Raymond Lebègue, maturerà l'interesse, che non lo abbandonerà più, per Rabelais – interesse di una vita che culminerà nell'organizzazione e direzione della traduzione italiana e nel commento dei cinque libri, la cui introduzione è veramente una *summa* nitida, esauriente e originale degli studi rabelaisiani di un secolo. In un continuo rapporto e scambio di idee con quelle che sono le sue grandi amicizie intellettuali francesi – per quanto riguarda gli studi sul Rinascimento ricordo solo Jean-Claude Margolin, Jean Céard, Frank Lestringant, Jean Balsamo, senza voler trascurare i molteplici rapporti intellettuali e umani che attraversano tutta la francesistica e sono attestati dagli amici qui presenti – Lionello Sozzi scandisce un percorso interpretativo dell'opera di Rabelais sotto l'angolatura, come si è detto, dello studio della *dignitas hominis*, aprendo a nuove prospettive il campo di questa tematica, riassuntiva della *Weltanschauung* rinascimentale, mediante l'intermediario rabelaisiano.

Segnaliamo rapidamente alcune di queste prospettive. Anzitutto Rabelais, nel momento in cui affronta l'inossidabile *topos* sembra liquidare la mitografia, prendendo in giro sia i *loci* della *dignitas* che quelli della *miseria hominis*, in un discorso in cui la formula entusiastica di Ermete Trismegisto: «Magnum miraculum homo, animal adorandum atque honorandum», tende a diventare *cliché*, luogo comune della banalità. È la stessa impostazione ludica che si presta alla messa in burla dei miti e del linguaggio che questi miti illustra. A partire dal termine stesso *dignité* che slitta nel linguaggio basso: si pensi anche solo al trattato citato nel *Gargantua*, *De la dignité des braguettes*<sup>19</sup>, o alla «*dignité du benoist et désiré piot*»<sup>20</sup>. Un termine chiave del discorso sulla *dignitas*, quello di *microcosme*, utilizzato da una tradizione millenaria per definire il ruolo dell'uomo nell'universo, la sua funzione di sintesi, di *ligamentum*, si trova svilito in un'espressione stravagante, come quella del *Quart Livre*: «s'esclaterent de rire comme un microcosme de mouches»<sup>21</sup>. Così pure viene sbeffeggiata quella che potremmo definire la *dignitas heroum*: si pensi alla lunga lista di personaggi famosi, visti da Epistémon intenti ad attività degradanti<sup>22</sup> («Xercés crioit la moustarde, Romule estoit saulnier, Numa clouatier [...] tous les chevaliers de la table ronde estoient pauvres gaingnedeniers, ecc.»). Tuttavia, «una smitizzazione portata all'estremo tradisce spesso un'ossessione opposta, un'esigenza di segno contrario, al punto da poter dire che un cinismo ostentato testimonia una nostalgia»<sup>23</sup>. Per certo, infatti, Rabelais condivide la concezione rinascimentale di una *dignitas* che si esplica da un lato nell'azione dall'altro in un comportamento ispirato alle regole dell'onore e della virtù. Ne è paradigma emblematico Jean des Entommeurs, che offre l'esempio di una dignità umana che, pur nel rispetto degli ideali dell'onore, si esplicita in un attivismo caratterizzato dall'efficacia.

Un'altra prospettiva di analisi, mai tentata prima, è quella fondata su una lettura «ermetica» del *Cinquiesme livre*<sup>24</sup>, lettura che inizia dal capitolo XVI («Comment nous passames outre, et comment Panurge y faillit d'estre tué»), ove come essenza precipua della natura umana (nella quale appunto risiede la *dignitas hominis*) viene indicata la capacità di *passer outre*, di superare i limiti. Così infatti Sozzi sottolinea:

(19) Cfr. *Gargantua*, Prologue e cap. VIII, in F. RABELAIS, *Gargantua e Pantagruel* cit., pp. 14 e 64.

(20) Cfr. *Le Tiers Livre*, Prologue, *ibid.*, p. 736.

(21) Cfr. *Le Quart Livre*, Prologue, *ibid.*, p. 1162.

(22) Cfr. *Pantagruel*, cap. XXX, *ibid.*, pp. 676-682.

(23) Cfr. *DH*, p. 457.

(24) Cfr. L. SOZZI, *Présence de l'hermétisme dans le «Cinquiesme Livre»*, in AA. VV., *Le «Cinquiesme Livre»*, «Actes du Colloque International de Rome, 16-19 oct. 1998», études réunies et publiées par F. Giaccone, Genève, Droz, 2001, pp. 199-214 (*DH*, pp. 479-499).



[...] passer outre a le sens métaphorique, comme je viens de le dire, d'aller au delà, de dépasser toutes les bornes, message qui correspond d'ailleurs au mot d'ordre de la culture de la Renaissance, une culture qui à tout moment propose la règle de chercher, d'enquêter, en dépassant les limites de tout savoir acquis et déterminé: il suffit de penser par analogie aux paroles de Gargantua qui, dans la lettre bien connue, voulait éveiller chez son fils «affection de plus hault tendre», ou encore à Nicolas de Cuse («sanum liberum intellectum [...] insatiabiliter [...] cuncta perlustrando attingere cupit [...]»), à Pic de la Mirandole («invadat animum sacra quaedam ambitio, ut mediocribus non contenti anhelamus ad summa [...]»), à Pie II, selon lequel tout homme veut toujours *ultra procedere* («Quicquid est, quamvis amplum sit, id certe parum est, cum est aliquid amplius [...]»), à Marsile Ficin («ultra finitum quodlibet mens semper aliquid alterius machinatur»), ainsi qu'à leurs sources bien connues: à Sénèque [...] et au *corpus hermeticum* [...] (DH, pp. 481-482).

*Passer outre* significa, dunque, in questa prospettiva assicurare la propria crescita spirituale, riprendendo il messaggio centrale dell'Ermetismo, che è messaggio di "superamento". Per certo Sozzi si rende conto del ruolo, spesso ambiguo, della parodia: nondimeno riesce a evidenziare sia la centralità, anche in testi complessi come i cinque libri rabelaisiani in cui assolutamente regna la *coincidentia oppositorum*, sia l'originalità di trattamento della tematica della *dignitas hominis*.

Sarebbe troppo lungo seguire tutte le piste aperte da una ricerca – apparentemente limitata a un solo argomento, in parte usurato da una continua ripresa millenaria – con cui Lionello Sozzi ha ricostruito non solo la complessità intertestuale della cultura cinquecentesca, ma ha evidenziato le peculiarità dell'antropologia di un'epoca. Ho citato alcune *filières* di questa ricerca: ben poche rispetto ai risultati di scavi in profondità durati quarant'anni. Ma questi brevi accenni possono ricordarci come Lionello Sozzi, seguendo un itinerario mai percorso in precedenza con altrettanta attenzione, abbia disegnato un quadro dell'antropologia cinquecentesca, ove si possono trovare nuove chiavi di lettura per autori che appartengono a capitoli ben diversi della storia letteraria del Rinascimento.

DARIO CECCHETTI